trecutului în viitor, tocmai datorită posibilităţilor infinite de combinare pe care le îngăduie sistemul limbii. Conceptul de „tip lingvistic” cunoaşte pentru prima oară o elaborare sistematică în opera coşeriană. Tipul lingvistic conţine „tipurile de procedee şi de funcţii, categoriile de distincţii, opoziţii şi structuri care caracterizează o limbă” şi asigură „coerenţa şi unitatea funcţională” (p. 284) a diferitelor paliere ierarhice ale unui sistem. Caracterul inovator şi complexitatea concepţiei coşeriene se relevă, astfel, în viziunea „integrală” şi „integratoare” pentru care pledează „savantul de la Tübingen” în abordarea limbajului uman.

Traducerea în limba română a *Lecţiilor de lingvistică generală*, pe lângă imaginea unitară pe care o oferă cititorului asupra lingvisticii contemporane, vine în prelungirea eforturilor constante ale „şcolii” clujene de a contribui la revigorarea teoretică a lingvisticii româneşti. Trebuie menţionat, de asemenea, că traducerea acestui volum, împreună cu ediţia anterioară a *Introducerii în lingvistică* (realizată de E. Bojoga şi E. Ardeleanu, cu un *Cuvânt înainte* de M. Borcilă, Cluj, Ed. Echinox, 1995), este menită să servească şi procesului de emancipare a predării lingvisticii teoretice în universităţile noastre.

*ELENA FAUR*
*Universitatea „Babeş-Bolyai"*
*Facultatea de Litere*
*Cluj-Napoca, str. Horea, 31*

## ŞTEFANIA MINCU, *Mioriţa – o hermeneutică ontologică,* Constanţa, Editura Pontica, 2002, 488 p.

Înţelegerea din perspectivă heideggeriană a textelor mioritice este fundamentală pentru stadiul actual al cercetării, ca şi pentru mitul obsedant al identităţii româneşti, impunându-se de la sine, cu atât mai mult cu cât *Mioriţa* este „poate *singurul corpus din lume... care exprimă existenţa pornind exclusiv de la problema morţii individului*” (s. n.) (p. 27). Tocmai de aceea studiul Ştefaniei Mincu satisface, cu responsabilitate, o necesitate a ştiinţei interpretative actuale, pe de o parte, iar pe de altă parte străluminează statutul cultural al *Mioriţei*, relevând faptul că protagonistul întregului complex de variante al corpusului mioritic stă în faţa situaţiei ontologice fundamentale care este iminenţa morţii. Ceea ce înseamnă că exegeza mioriticului, oprită până acum „într-un punct mort”, câştigă prin cartea Ştefaniei Mincu, adecvat şi precis intitulată *Mioriţa – o hermeneutică ontologică,* o temeinică, seducătoare şi convingătoare depăşire a inapetenţelor pentru mioritic şi pentru ontologic, caracterizante pentru intelectuali români importanţi, cum ar fi Constantin Noica sau Emil Cioran, ca şi pentru o destul de largă opinie comună, care acutizează în ultima vreme refuzul mioritismului, înţeles prioritar ca resemnare, şi-l conotează cu o certă atitudine peiorativă.

Temeritatea demersului Ştefaniei Mincu, miza lui cu totul particulară, dar şi reuşita lui esenţială vin din accentul insistent asupra conceptelor generale ale ontologiei fundamentale, consecvent valorizată ca descoperirea epocală a lui Heidegger şi, firesc, în contrapondere, distanţarea de receptarea filosofului german ca un gânditor existenţialist, simptomatic înţeles la noi astfel de contemporanul său Lucian Blaga, iar pe urmele filosofului român al culturii, de alţi interpreţi ulteriori. Această nouă abordare hermeneutică, trebuie spus de la bun început, configurează o realizare impresionantă în ansamblul ei, cu reală forţă persuasivă, pusă sub imperativul unei etape exegetice obligatoriu de parcurs în sine, chiar şi în folosul continuării analizei interpretative (vezi p. 480). Necesară ca perpetuitate şi ca reluare a alianţei culturale cu creaţia noastră folclorică reprezentativă, confruntarea interpretării actuale cu textele corpusului uriaş al *Mioriţei* (baladă şi colind, în diferite zone folclorice) urmează, firesc, căile oricăror deschideri analitice şi filosofice, cu atât mai mult cu

cât această „nouă alianţă” răspunde, cu o imagine coerentă, cu totul pertinentă şi admirabilă prin originalitate, rezistenţei întâmpinate de orice viziune nouă care s-ar opune unor autorizate repere de interpretare. Alături de astfel de grile celebre (Lucian Blaga, Mircea Vulcănescu, Mircea Eliade, Adrian Fochi), active şi „oricând valabile în ce priveşte dosarul general al lecturilor posibile”, hermeneutica ontologică a Ştefaniei Mincu se impune ca un construct de model ontologic şi o interpretare de sens care va rămâne adecvată şi autentică, chiar dincolo de pasionale controverse posibile şi, poate, previzibile.

Cartea Ştefaniei Mincu este totodată o cercetare şi o analiză de text masivă (487 pagini), nuanţată mai ales prin conştientizarea limitelor constitutive ale oricărei hermeneutici, totodată profundă ca energie analitic-interpretativă, ca şi prin ipotezele propuse ori deschiderile operate în zone textuale până acum ocultate oarecum, prin validarea exclusivă a sensului din perspectiva filosofiei culturii, fie prin eludarea acestuia, proprie prismei structuraliste a componentelor, fie prin închiderea în specialitatea etnologicului ori chiar prin hermeneutica antropologică în care dimensiunea ontologică fundamentală este ocolită.

La contextualizarea interpretărilor tradiţionale cred că s-ar impune să revin cu unele nuanţări, ceea ce nu impietează însă asupra temeiniciei căii heideggeriene asumate de demersul Ştefaniei Mincu. Un câştig esenţial este punerea în evidenţă a două dimensiuni, două „testamente” sau tipuri de atestare textuală: „perspectiva agonală, dionisiacă, tragică, pe de o parte; şi cea apoteotică, iniţiatică, thanatic-echilibrată, pe de altă parte” (p. 32). Dimensiunea iniţiatică este reliefată în mod tradiţional de hermeneutica antropologismului lui Mircea Eliade, care accentuează funcţionalitatea religioasă a ritului arhaic şi care, în arealul actual, se poate completa cu o perspectivă „mai sociologică”, dar ambele orientări, precizează Ştefania Mincu, „ar putea fi depăşite printr-un antropologism mai complex şi printr-o mai largă înţelegere a funcţiei sociale” (p. 41) a riturilor. Relevând sincretismul complex al ritului, nu numai în prelungirea hermeneuticii religiilor şi a miturilor, autoarea căii heideggeriene pune în funcţie, justificat şi argumentat (după cum Domnia sa conştientizează în mod corect), o hermeneutică prin care *moartea*, în textele mioritice, ca unică metaforă capabilă să le acopere pe toate celelalte, este plurisemantică. Plurisemantismul morţii este o dovadă „a plurisemantismului ritualului vieţii şi morţii aşa cum este el înţeles de etnia care l-a practicat” (p. 50).

Noutatea ştiinţifică a abordării heideggeriene a *Mioriţei* priveşte, mai ales, unghiul de confruntare directă, dar nu inocentă, cu textul, modul în care probează marile posibilităţi de utilizare analiticii în perspectivă ontologică fundamentală, ansamblul de texte mioritice, numite tradiţional variante, fiind invocate nu atât ca reprezentând „motive”, cât componente ale ontologicului: *grija, locul, situaţia limită, decizia, opţiunea pentru propria moarte* ş. a., precum şi din perspectiva lacaniană a *subiectului.* Cartea urmăreşte şi raportarea la un larg câmp exegetic al problematicii textului a variantelor, a textualităţii, optând pentru textualitatea corpusului mioritic „ca formă specifică de tensiune activă între *discurs* şi *text*”, pe temeiul propriului punct de vedere, care susţine că se poate vorbi de texte mioritice, în locul denumirii de „variante”, întrucât textul este „obiectul ce solicită hermeneutica şi deschide pluralitatea lecturii” (p. 32). În acelaşi timp, Ştefania Mincu îşi asumă viziunea heideggeriană conform căreia „textul se constituie ca expresie finită şi structurată în limbaj tocmai datorită finitudinii şi morţii *Dasein*-ului. El este, în acest fel, o replică la iminenţa morţii şi a finitudinii, la teama şi angoasa pe care aceasta le induce în om; este, de asemenea, o opţiune şi o decizie în vederea propriei morţi a *Dasein*-ului” (p. 33).

Concentrică în organizarea argumentaţiei şi în reconstituirea viziunii lumii conţinute în creaţia cea mai reprezentativă a spaţiului românesc, cartea Ştefaniei Mincu, confruntată cu toată amploarea corpusului *Mioriţelor,* insistă asupra ideii axiale că tocmai resemnarea sau neglijarea problematicii morţii nu este conţinută în textele analizate: „Amplitudinea şi frecvenţa prezenţei morţii în texte nu arată deloc resemnare, dimpotrivă, problema aceasta, prima problemă ontologică, e ridicată la rang de prim punct al preocupărilor colectivităţii, la rangul unei activităţi uriaşe de terapeutică şi de exorcizare pe toate căile a morţii [...]. Nu e vorba de resemnare în *Mioriţa*, ci de asimilarea lucidă a tot ceea ce moartea poartă cu sine: o anume înţelegere, deosebit de acută, a lumii” (p. 124).

De altfel, o seamă de hermeneutici actuale, ale căror contribuţii sunt invocate în demersul Ştefaniei Mincu, firesc distincte în distanţa luată unele faţă de altele, devin oarecum complementare în proiectul comun de a deschide textul spre o pluralitate interpretativă, validată sensibil de însăşi realitatea textuală. Aşa încât, tradiţia clasică a structuralismului, de a considera textul ca „un ambalaj de *teme* şi *motive* care circulă oarecum liber, în afara semnificativităţii propriu-zise... neputând explica motivaţia intrinsecă ... conform căreia se produc agregările, dezagregările şi contaminările” (p. 13), este profitabil înlocuită cu o *restitutio* a lumii generate de imensul corpus de texte mioritice, reconstituire întemeiată pe semnul ontologic, însăşi structura textului fiind considerată în primul rând o structură ontologică. În viziunea lui Heidegger semnele sunt înainte de toate mijloace care indică, trimit la ceva, putând fi construite pe semne preexistente şi astfel întărind caracterul lor originar. Atunci când nu se poate discerne semnificaţia reală a unui semn obişnuit este necesar „un al doilea semn, care abia el indică ceva, în relaţia cu primul” (p. 79). Se cuvine să observ, în acest context, un punct comun al perspectivei heideggeriene şi cel al dezvoltării teoriei sensului pe un dublu palier, aşa cum este acesta conturat în viziunea lingvisticii integraliste a reputatului Eugen Coşeriu: „În ce priveşte sensul se justifică şi importanţa specială pe care o are în lingvistica textului conexiunea intimă între teoria limbajului şi cea a literaturii. Într-adevăr, planul sensului este, ca să spunem aşa, *dublu semiotic*, deoarece în acest plan un semnificant şi un semnificat de limbă constituie o primă serie de relaţii, urmată de altă serie, în care semnificatul de limbă (prin care desemnează) devine, la rândul său, ‘semnificant’ pentru *conţinutul textului* sau ‘sens’[1].

Filosofia culturii la Blaga nu ţine seama de hermeneutica sensului în text, nici nu-şi propune aceasta în mod firesc, fiind întemeiată pe o morfologie strict metafizică, după cum bine sesizează Ştefania Mincu, remarcând însă şi nevoia postmodernităţii actuale de a-şi asocia metafizicile, prin considerarea lor drept criterii, adică „nişte încercări hermeneutice cu dreptul de constructe explicative, la fel de îndreptăţite ca oricare alte produse ale spiritului omenesc” (p.18). Blaga însuşi propunea această înţelegere asupra filosofiei şi cunoaşterii, insistând însă, prin ideea axială a sistemului său, că spiritul uman este „o zonă mai largă decât conştiinţa”, cuprinzând, pe lângă categoriile gnoseologice sau ale „receptivităţii cognitive”, şi factorii abisali, „un complex de factori inconştienţi”, „stilistici”, numiţi şi „categorii ale spontaneităţii”; aceştia din urmă organizează orizontul misterului şi al creaţiei, al operelor culturale, fie artistice, fie ştiinţifice, metafizice, religioase, morale sau sociopolitice[2]. Expresiile categoriale ale factorilor stilistici sunt: orizontul spaţial, orizontul temporal, accentul axiologic, sentimentul destinului, năzuinţa formativă. Din punctul de vedere al interpretării *Mioriţei,* Ştefania Mincu încadrează în tradiţional hermeneutica lui Blaga, fără a se opri amănunţit asupra ei, ci doar asupra asimilării filosofiei blagiene a culturii în concepţia lui C. Noica, care repudia însemnătatea *Mioriţei,* din cauza perceperii ei ca un „sentiment al ondulaţiei universale, care îngheaţă totul” (vezi p. 10). Recunoscând faptul că filosofia blagiană este demnă, în momentul de faţă, să fie privită sub alte auspicii (p. 480), autoarea hermeneuticii ontologice a *Mioriţei* ar fi putut exploata, eventual nuanţa, cu mai mult folos interpretarea lui Blaga, exonerând-o, poate, de chingile contextuale ale clişeului resemnării în care a fost fixată (alături de interpretarea lui Mircea Vulcănescu), de chiar autoritatea unui filosof optimist cum a fost C. Noica.

Dar acestui simţământ al destinului „propriu sufletului popular românesc” nu i se poate atribui, în viziunea lui Blaga, atributul „melancolic”[3], care, cred, că a fost adesea implicit asociat cu resemnarea, fiind considerat ca un corolar al lipsei unei puteri de a reacţiona la oprelişti ori al forţei

[1] Eugen Coşeriu, *Lecţii de lingvistică generală,* Chişinău, Editura Arc, 2000, p. 247.

[2] Vezi o recentă sistematizare a filosofiei blagiene, pertinentă, avizată şi cu complexe asocieri, la Ioana Lipovanu, *Un menhir. În umbra minus-cunoaşterii,* Bucureşti, Editura Herald, 2001, p. 9–11. Conceptele de bază la care se referă exegeza şi analiza aceasta sunt extrase din toată opera filosofică blagiană, mai ales din *Trilogia culturii* (1944).

[3] Vezi acest simptomatic fenomen de receptare, devenit aproape o inerţie, şi la Ioana Lipovanu, *op. cit.,* p. 83: „Eminescu ... pentru Blaga ... certifică şi întăreşte, în modul cel mai profund şi mai subtil totodată, coordonatele abisale ale matricei noastre stilistice: structură orizontică ondulată, melancolic sentiment al destinului, ... năzuinţă spre pitoresc, simţ al nuanţei şi al discreţiei”.

de a se opune vicisitudinilor. Persistenţa viziunii reducţioniste a acestui sentiment românesc al destinului ca supunere fatalistă ori indiferentă este legată şi de calificarea lui drept melancolie, fiind, mi se pare, chiar cauza ce poate legitima ori conduce spre mefienta înţelegere ca abandon resemnat al românului în faţa morţii. Blaga spune, dimpotrivă, ceva cu mult mai nuanţat, anume că „spaţiul mioritic face parte integrantă din fiinţa" ciobanului nostru, „în care el nu va schiţa niciodată un gest de evadare", comuniune generată de „singurătatea stelară a plaiului" cu care ciobanul mioritic se simte „organic solidar" şi care iese la lumină ca solidaritate în acel suprem cântec „[...] în care Moartea pe plai e asimilată în tragica-i frumuseţe cu extazul nunţii"[4]. Nu mi se pare că este exprimat aici sentimentul tipic de melancolie, în înţelesul actual sau romantic al termenului, precum nu este o stare mai mult ori mai puţin marcată de *spleen* în antologicul poem eminescian *Peste vârfuri*, în care există tulburătorul distih *Îndulcind cu dor de moarte / Sufletu-mi nemângâiet.* Blaga vorbeşte, cum am mai spus, de „liniştea sacrală a acestei melancolii"[5], stare dominantă în poezia eminesciană amintită, dar, cred eu, nici sufletul românesc nu poate fi caracterizat astfel, adică drept melancolic, întrucât, spune Blaga, acesta este „călător sub zodii dulci-amare, nu se lasă copleşit nici de un fatalism feroce, dar nici nu se afirmă cu feroce încredere faţă de puterile naturii sau ale sorţii, în care el nu vede vrăjmaşi definitivi. De un *fatalism pus sub surdină* de-o parte, de-o încredere *niciodată excesivă* de altă parte, sufletul acesta este ceea ce trebuie să fie un suflet, care-şi simte drumul suind şi coborând, şi iarăşi suind şi iarăşi coborând, ca sub îndemnul şi-n ritmul unei eterne şi cosmice doine, de care i se pare că ascultă orice mers" (s. n.)[6]. Nu este aici, mi se pare evident, nici o melancolie, ca un fel de nedefinită tristeţe, precum dorul românesc nu încape în semnificaţia nostalgiei, ci este, mai curând, acea dimensiune românească a existenţei, definită de filosoful Mircea Vulcănescu ca o împăcare a omului „cu sine şi cu firea ... [ce-i] dau un *echilibru* şi o măsură în gest, care, dacă *sunt lipsite de crispaţia tragicului,* nu sunt lipsite de nobleţă" (s. n.). Se simte în acest citat, ca şi în altele care relevă, în opinia Ştefaniei Mincu, lipsa ideii de *neant* la români, o anume distanţare faţă de o presupusă superioritate a determinantei tragicului, corelativ al dimensiunii existenţiale a faptei eficiente, valori ale popoarelor *grave*, după filosoful Vulcănescu, „care au ridicat – în zădărnicia lor – istoria deasupra Cosmosului, pretinzând omului să-şi asume răspunderi dumnezeieşti", pe când „românul are sentimentul, în tot ce face, că ia atitudine în veşnicie şi integrarea omului în veşnicie nu o dă fapta eficientă, ci purtarea simbolică sau rituală". M. Vulcănescu se exprimă chiar tranşant în sensul că aceste bunuri spirituale ale noastre nu sunt apte de vreo desconsiderare „şi nu vedem de ce le-am schimba dacă nu plac unora şi altora"[7].

Receptarea ca melancolie, în sensul ei mai mult ori mai puţin sumbru, a sentimentului destinului în matricea stilistică românească (în defavoarea unui fel de contemplativă seninătate care incumbă sentimentului trăirii eternităţii), mi se pare că este afină cu simplificatoarea, reductiva înţelegere ca resemnare, ca o consimţire senină la moarte ori o indiferenţă liniştitoare faţă de moarte, care s-ar desprinde din *Mioriţa*. Această din urmă opinie a devenit comună în mentalitatea multor intelectuali, mai acut peiorativă în ultimele decenii, după cum pertinent arată la începutul cărţii Ştefania Mincu, profunda neînţelegere faţă de *Mioriţa* fiind afirmată de unele mari spirite ale epocii noastre[8], în exprimarea „răului de Mioriţa" la Emil Cioran sau o simptomatică inapetenţă la C. Noica[9]. Alături de argumentele prevalente în abordarea heideggeriană a cercetării Ştefaniei Mincu, care combat o atare mefienţă prin prisma acestei perspective, se poate înscrie, în înţelegerea mea, şi o explicaţie mai simplă, nu lipsită însă de un adevăr concentrat în orizontul mentalităţii de apreciere.

4 Lucian Blaga, *Spaţiul mioritic,* în *Trilogia culturii,* Bucureşti, Fundaţia Regală pentru Literatură şi Artă, 1944, p. 168, 169.

5 *Ibidem*, p. 323.

6 *Ibidem*, p. 169.

7 Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenţei,* Bucureşti, Editura Fundaţiei Culturale Române, 1991, p. 147.

8 Vezi o dezbatere mai amplă pe această temă la Ştefania Mincu, *Mioriţa – o hermeneutică ontologică,* Editura Pontica, Constanţa, 2002, p. 9 – 20.

9 Vezi *Ultimul interviu al lui Constantin Noica*, în „Dilema", 13–19 august 1993, p. 14.

Cred anume că această evaluare negativă a seninătăţii în faţa morţii este o simptomatică absolutizare a mentalităţii individualiste de tip occidental, pentru care pierderea ori periclitarea existenţei individului este cel mai mare rău, fiind percepută ca alienare, precum moartea este percepută ca zguduitoare iminenţă a sfârşitului fără întoarcere. Filosoful Constantin Noica atribuie respectiva resemnare mioritică, în mod cu totul falsificator, chiar interpretării date de Mircea Vulcănescu *Mioriţei* în lucrarea citată mai sus, apreciată, de altfel, în cartea Ştefaniei Mincu drept prima abordare fenomenologico-ontologică a baladei reprezentative a spaţiului cultural românesc. Este adevărat că Mircea Vulcănescu vorbeşte de un sentiment de uşurinţă a existenţei la români, care ar veni din însuşi faptul că „totdeauna românul are în faţa lui nu exigenţele mărunte impuse de condiţiile de fapt, ci fiinţele stihiale, vedenia de slavă a esenţei lucrurilor, care atârnă de îndurarea lui Dumnezeu, ci nu de fapta omului"[10]. Până aici s-ar putea desprinde, pentru felul de a fi al românului, doar o anume fatalitate[11] nedramatică ori molcomă, cum spune Blaga despre sentimentul destinului la români, care poate determina neatenţia la împrejurări, distanţarea de faptele imediate sau, în sensul cel mai sever, din perspectiva eficienţei, „scos din ale lui şi neîndemnat de afară ... [românul este] relativ puţin bun de treabă". Dar această „uşurinţă a existenţei", această lipsă a sentimentului gravităţii existenţei este secondată la român de o a doua „înrâurire" a dimensiunii existenţei, anume „*lipsa de teamă în faţa morţii"* (trăsătură pusă în valoare şi în interpretarea Ştefaniei Mincu), care „o completează şi o compensează etic" pe prima, mai mult, subliniază filosoful analist, o „răscumpără". Nu rezultă de aici un fel de inapetenţă metafizică a românului, pe care Mircea Vulcănescu ar vedea-o ca un defect, cum recepteazǎ Ştefania Mincu (p. 19).

Temeiurile înţelegerii eronate a acestei interpretări ca resemnare ce „înseamnă foarte puţin", cum expediază problema C. Noica în interviul citat anterior, ca o consimţire la moarte, ar putea veni, cred, numai dinspre implicita situare în perspectiva „spaimei de nefiinţă", care domină, spune Mircea Vulcănescu, mai ales mentalitatea popoarelor nordice, cele „care trăiesc cu intensitate dramatică grija morţii ca isprăvit absolut, spaima în faţa neantului, a nimicirii"[12]. Autoritatea culturală a unor poziţii filosofice ca cea a lui Kierkegaard şi a lui Heidegger, ca un celebru continuator al primului şi filosof existenţialist contemporan cu Blaga, dar şi întemeietor al ontologiei fundamentale (sistematizare pe care filosoful Blaga se spune azi că n-ar fi înţeles-o[13]), îl face, paradoxal poate, pe C. Noica să resimtă interpretarea lui Vulcănescu ca o supunere fără împotrivire la o adversitate extremă, ca o fugă, o diversiune în faţa iminenţei morţii, ca liniştire, ca o cufundare în acel *Se* heideggerian, care este distanţarea, abstractizarea, depersonalizarea fiinţei-pentru-moarte. Lipsa de teamă în faţa morţii este astfel adaptată la lipsa caracteristicii tragice a fiinţei la români, caracteristica spaimei de nefiinţă este cea din care „unii gânditori contemporani", notează M. Vulcănescu, au extras rădăcina esenţial tragică a condiţiei umane. Altfel spus, formula absolută, acea specificitate a existenţei umane în mijlocul lumii este centrată, în gândirea heideggeriană, după expresia lui L. Blaga, „la substanţa ei lirică de ultimă expresie", care ar fi „îngrijorarea". Astfel, angoasa în faţa morţii defineşte înţelegerea lumii, faptul de a fi în lume[14], cu toate că „ea nu e deloc o tonalitate emotivă de «depresie» [...] la îndemâna individului; deoarece e situare emotivă fundamentală a *Dasein*-ului, ea constituie apertura *Dasein*-ului către existarea sa ca a fi-aruncat pentru propriu-i sfârşit", precizează Heidegger[15]. S-ar putea ca

[10] Mircea Vulcănescu , *op. cit.,* p. 147.

[11] Este vorba mai curând de abandonarea în „fie ce-o fi", „ce-o da Dumnezeu". Mircea Vulcănescu, vorbind despre dimensiunea românească a existenţei, face o întreagă filosofie a lui „o fi", ca o concepţie românească despre lume (conferinţa a fost publicată în „Izvoare de filosofie", 1943).

[12] Mircea Vulcănescu , *op. cit.,* p. 148.

[13] Ştefania Mincu, *Mioriţa – o hermeneutică ontologică,* Constanţa, p. 480.

[14] *Ibidem*, p. 26: „Dar pentru Heidegger teama şi angoasa nu sunt simple stări existenţiale ale omului modern, ci sunt *dintotdeauna*, iar înţelegerea şi decizia ce derivă din angoasa fundamentală în faţa morţii duce la un act hermeneutic esenţial.[...] Dacă [...] se analizează teama şi angoasa, nu este pentru a face existenţialism, ci pentru a se releva o legătură cu realul, mai originară, aşa zicând, decât raportul subiect–obiect".

[15] Apud *ibidem*, p. 114-115.

filosoful Blaga să nu-l fi înţeles pe Heidegger, în calitatea sa de întemeietor al ontologiei fundamentale, tocmai pentru că absolutizarea spaimei nu concordă cu simţirea românească, ce nu este marcată de aura tragică a sfârşitului existenţei individuale, iar neîngrijorarea vine din străfundul credinţei că moartea nu este decât o trecere în alt mod de existenţă. Aceasta însă, cred, nu înseamnă resemnare în faţa morţii, decât dacă este pusă sub cupola morţii ca sfârşit absolut al existenţei. Mai bine zis, numai în cazul când se împărtăşeşte spaima de moarte ca un sfârşit fără întoarcere se poate vorbi de resemnare în faţa morţii, dar până azi, în riturile de înmormântare se practică, în unele zone folclorice româneşti[16], vechi ceremonii care se îngrijesc de cele câteva întoarceri ale sufletului plecat, reveniri care ar preceda, chiar, finala adăpostire în nemurirea veşnică, cum este ea înţeleasă de creştinism. Ceea ce înseamnă că în credinţele româneşti a supravieţuit vechea înţelegere a ciclicităţii existenţei.

În viziunea Ştefaniei Mincu, relevantă şi prin analiza concretului textual al vastului corpus de variante ale baladei (deşi demersul analitic aplicat este oarecum subsumat celui teoretic şi din această pricină pare a nu fi în prim plan), metafora morţii-nuntă nu este numai o eufemizare a morţii, o „seninătate cosmică" sau o „integrare în sânul naturii", cum exegeza o recepteaza îndeobşte, ci o ascundere a secretului morţii în aparenţa expresiei, încât cu cât eufemizarea este mai mare, „cu atât conştiinţa ireparabilului morţii este mai mare"[17]. Contribuţia esenţială a acestui demers, concentrat şi asiduu în ideile heideggeriene promovate, ajunge să combată aşa-numita resemnare românească sau a indiferenţei faţă de moarte prin demonstrarea faptului că moartea mioritică este „o ridicare a evenimentului la proporţii decisive, cosmice, de conştiinţă", „o punere înainte a problemei, ca pe un uriaş mister nerezolvat". Contribuţia aparte a mioriticului la cultura lumii şi originalitatea lui constă deci, spune hermeneutica ontologică a Ştefaniei Mincu, în curajul strict individual al conştiinţei care stă „faţă-n faţă" cu moartea, „în toată iminenţa sa de nedepăşit".

Interesantă ne poate apărea, din punctul de vedere al accentelor de semnificaţie, dinamica în timp a exegezei mioritice, cu periodice reveniri la pesimism dar şi la afirmarea unei pozitivităţi a valorilor vieţii. De pildă, în contextul anilor '60-'70, esteticianul Liviu Rusu[18] purta o „dispută animată", căutând să demonstreze valabilitatea tezei vechi că *Mioriţa* „exprimă resemnarea" şi nu o atitudine „*activă, dinamică". Adversarii domnului Liviu Rusu sunt, cum însuşi precizează, autori cu pondere, începând cu D. Caracostea, care afirma, în 1941, în discursul de recepţie la Academia Română, că în balada reprezentativă pentru cultura populară românească se exprimă „o stare socială de completă adaptare la muncă şi un sentiment clasic de afirmare"[19]. Ideea aceasta mai era susţinută şi adoptată şi de C. Brăiloiu şi C. I. Gulian, fiind prezentă şi în introducerea la antologia de balade din 1960, apărută la E.S.P.L.A., precum şi în primul volum al *Istoriei literaturii române,* editată de Academie în 1964, ca şi la Adrian Fochi, în „monumentala şi deosebit de preţioasa monografie a *Mioriţei"*, apărută tot în 1964. Şi exemplele ar putea continua în acelaşi sens al controverselor, susţinute, uneori, cu prea înflăcărată patimă.

Petru Comarnescu comentează, de pildă, broşura publicată la Geneva în 1946, *Sur une ballade roumaine – La Mioritza,* de eruditul muzicolog şi folclorist Constantin Brăiloiu. În esenţă, lucrarea combate, cu vădită ironie, sensurile baladei desprinse din teoria „spaţiului mioritic" şi exclude orice credinţă a românului în moarte, bazându-se, în principal, pe argumentul, de natură rituală, al practicilor obişnuite la români de a completa prin acte vitalizatoare vieţile celor morţi de timpuriu. Astfel de argumente se găsesc din plin şi în cartea Ştefaniei Mincu, dar prin invocarea acestora nu se exprimă repudierea celebrului final al baladei, care după C. Brăiloiu ar fi un adaos sudat ulterior. Petru Comarnescu nuanţează cu dreptate însă că nunta după moarte, ca şi bradul aşezat pe mormântul tânărului necăsătorit, urmăreşte „aceeaşi compensaţie magică a vieţii"[20]. C. Brăiloiu susţine că

---

[16] Românii de pe Valea Timocului au astfel de practici şi azi, cum s-a văzut într-o emisiune la TVR-1, în februarie 2003.

[17] Ştefania Mincu, *op. cit*., p. 126, 125-128.

[18] Vezi Liviu Rusu, *Răspuns lui Ovidiu Papadima,* în idem, *De la Eminescu la Lucian Blaga,* Bucureşti, Cartea Românească, 1981, p. 130-132.

[19] Vezi „Revista Fundaţiilor Regale", 1 iunie 1941, p. 615, 616.

[20] Petru Comarnescu, *Kalokagathon,* Bucureşti, Editura Eminescu, 1985, p. 316.

strofele finale „nu exprimă nici voluptatea renunţării, nici adorarea morţii, ci contrariul lor…, deoarece astfel perpetuează memoria gesturilor originare de apărare a vieţii". Comentariul lui Petru Comarnescu se păstrează între aşa-numitele excese ale lui Blaga şi ironia lui Brăiloiu, recunoscând întemeierea argumentărilor din broşura geneveză şi adaugă, cu acuitate, că păstorii noştri „nu adoră moartea în sine, fiind legaţi de viaţă şi concepând chiar lumea de dincolo tot ca un fel de viaţă. Concluzia d-lui Brăiloiu confirmă sensul vitalist şi energetic al popoarelor naturii, dar tocmai de asta este necesară o nouă filosofare, mai justă, asupra *Mioriţei*".

Dar dacă a nu te zbate dramatic în faţa morţii este înţeles ca un extract de resemnare, ca acceptare senină a unui rău desăvârşit, aceasta poate fi numai o reducere simplificatoare a rădăcinilor mentalităţii româneşti, în care moartea nu este resimţită în aceşti parametri. M. Vulcănescu justifică limpede de ce mentalităţii româneşti nu i se potriveşte intensitatea dramatică a grijii morţii „ca isprăvit absolut": „Ceea ce-l preocupă [pe ciobanul din *Mioriţa*] în clipa când află că i s-a pus gând rău nu e teama de nimicire. În lumea de dincolo, continuă să se desfăşoare, pentru el, lucrurile de aici. «Posesiunea existenţei» nu încetează pentru el prin moarte. [...] «Spaima de nefiinţă» nu-l determină să ia nici măsurile elementare de prudenţă sau de pază. Ceea ce-l preocupă este numai împlinirea unei anumite ordini, a unui anumit *ritual, care să-i asigure mai departe legătura cu cele de aici*, o dată ce va fi trecut vămile"[21] (s. n.). Nu reiese deloc din acest context că atitudinea existenţială a românului este văzută oarecum ca un defect, din cauza lipsei ideii de neant sau nimicire, respectiv faptul că analistul s-ar referi la *inapetenţa metafizică a românului,* desconsiderând-o, şi nu se justifică prin sau din sensul demersului din care este extrapolat, cum, iarăşi, dinspre adoptarea, de această dată tranşantă, a perspectivei heideggeriene, spune Ştefania Mincu[22]. Dimpotrivă, chiar mărturisind că aspectele caracterizante ale orientării fundamentale a afirmaţiilor româneşti despre existenţă au fost „înfăţişate fugar şi cu insuficientă ordine şi dibăcie", analitica fenomenologic-ontologică vulcănesciană este foarte precisă şi bine argumentată în capitolele ce premerg paginilor referitoare la *Mioriţa.* În capitolul IV, cu titlul *Urmările*, aşezat firesc după capitolul III, *Firea fiinţei*, sunt detaliate consecinţe care derivă, toate, din sensul special al negaţiei româneşti. M. Vulcănescu este tranşant în afirmarea nepotrivirii mentalităţii româneşti cu „caracteristica tragică a fiinţei", pe când cartea Ştefaniei Mincu este axată pe constatarea că în *Mioriţa* „nu avem liniştirea, ci angoasa trecută prin filtrul responsabilităţii şi grijii, o acutumare cu ea şi o familiaritate cu ea în vederea valorizării la maximum a existenţei ca grijă... Chiar *Se*-ul lumii mioritice e constituit dintr-o grijă permanentă faţă de problema morţii" (p. 119-120). Astfel, se desprinde, în opinia mea, o observaţie profundă care trebuie subliniată cu prioritate, valabilă şi dincolo de calea heideggeriană a demersului, anume aceea că „nu e vorba de resemnare în *Mioriţa*, ci de asimilarea lucidă a tot ceea ce moartea poartă cu sine: o anume înţelegere, deosebit de acută, a lumii" (p. 124).

Totodată, se cere apreciată la cuvenita valoare ştiinţifică atitudinea nuanţată şi permisivă a Ştefaniei Mincu, care precizează cu pertinenţă: „Situaţi într-o vădită postmodernitate, credem că este bine să se sporească simţitor coeficientul de relativitate al oricărei metodologii şi al oricărei grile de lectură, ce trebuie permanent pusă la probă în concretul textual". Hermeneutica ontologică propusă „induce din pornire conştiinţa că fenomenul abordat nu ne stă în faţă pentru a fi epuizat sub raportul sensului, ci pentru a fi redeschis în actualitate şi eventual reutilizat pentru construirea unui *model ontologic* cât mai apropiat de exigenţele acestei actualităţi" (p. 17).

*RODICA MARIAN*
*Institutul de Lingvistică şi Istorie Literară*
*„Sextil Puşcariu"*
*Cluj-Napoca, str. E. Racoviţă, 21*

[21] Mircea Vulcănescu, *op. cit.,* p. 148.
[22] Ştefania Mincu, *op. cit.,* p. 19.